

**LA LÉGENDE DE  
RAHU, CHEZ LES  
BRAMANES ET  
LES BUDDHISTES  
PAR M. FEER**

---

Léon Feer





475-3

LA

# LÉGENDE DE RAHU

OU

LES BRAMANES ET LES BUDDHISTES

PAR M. LUCIEN

COURTÈVE

PARIS

BENJAMIN DUPRAT

CHÉVREUIL, IMPRIMERIE, DE LA BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE ET DU SÉNAT

1005, Cloître saint-Benoit (rue Fontanes) 7

1863



*Offert à M. Feer*  
*1872*

LA

# LÉGENDE DE RAHU

CHEZ

LES BRAMANES ET LES BUDDHISTES

Par M. FEER.



PARIS

V<sup>VE</sup> BENJAMIN DUPRAT

LIBRAIRE DE L'INSTITUT, DE LA BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE ET DU SÉNAT,  
DES SOCIÉTÉS ASIATIQUES DE PARIS, DE LONDRES, DE MADRAS,  
DE CALCUTTA, DE SHANG-HAI ET DE LA SOCIÉTÉ ORIENTALE AMÉRICAINE DE NEW-HAVEN (ÉTATS-UNIS)

Rue du Cloître Saint-Benoît (rue Fontanes), 7

Près le Musée de Cluny.

1865

(*Extrait de la REVUE DE L'ORIENT, DE L'ALGÉRIE ET DES COLONIES,*  
*janvier-février-mars 1865.*)

---

PARIS. — IMP. V. GOUPY ET C<sup>ie</sup>. RUE GARANCIÈRE, 5.

# LÉGENDE DE RAHU

CHEZ LES BRAHMANES ET CHEZ LES BUDDHISTES

---

## SOMMAIRE.

La légende brahmanique chez les Buddhistes. — Exagération d'une part, amoindrissement de l'autre. — LA LÉGENDE DE RAHU CHEZ LES BRAHMANES. — Origine de Râhu. — Guerre des dieux et des Asuras. — Barattement de la mer. — Râhu boit l'amrita. — Il est décapité par Vishnu. — Le soleil veut incendier les mondes. — Comment le soleil et la lune échappent à la destruction. — Le nom de Râhu (le dieu Alako et le mythe des Bohémiens). — LÉGENDE DE RAHU CHEZ LES BUDDHISTES. — 1<sup>re</sup> période. Les deux *Chandra-Sûtra* et le *Sûrya-Sûtra* du Kanjur. — Le Buddha fait lâcher prise à Râhu. — Traduction des deux *Chandra-Sûtra*. — Le *Chanda* et le *Sûrya-Pirit* des Buddhistes du sud. — 2<sup>e</sup> période. Demeure et dimensions de Râhu. — Le Buddha plus grand que Râhu. — Râhu disciple du Buddha. — 3<sup>e</sup> période. Légende tibétaine. — Vajrapâni gardien de l'amrita. — Sa lutte avec Râhu. — Vajrapâni protecteur du soleil et de la lune contre Râhu. — Cause de sa vigilance. — Légende siamoise. — Râhu frère du soleil et de la lune. — N'a pas rendu assez d'honneur aux moines. — Déclaration des astronomes buddhistes. — Notes explicatives.

Les Buddhistes<sup>1</sup> ont retenu et fait entrer dans leur système religieux toutes les légendes du brahmanisme. Sur ce point, comme sur bien d'autres, ils se sont montrés d'une largeur extrême. Il n'est peut-être pas une de ces légendes qu'ils aient repoussée ; mais aussi il n'en est peut-être pas une qu'ils aient

<sup>1</sup> Dans les noms que je cite, j'écris *u* pour *ou*, — *ai* pour *aï*, — *au* pour *aou*, — *j* pour *dj*, — *ch* pour *tch*, — *sh* pour *ch*, — *x* pour *kch*. — Ainsi *Râhu* se prononce *Râhou* ; *Virochana*, *Virochana* ; *Vishnu*, *Vichnou* ; *Ajaikapâd*, *Adjaikapâd* ; *Daxa*, *Dakcha*, etc.

conservée intacte : ils les ont toutes plus ou moins profondément modifiées, et paraissent souvent avoir été dirigés, dans ces altérations volontaires, par le seul désir d'innover, de donner aux vieilles légendes des Aryens l'empreinte de la nouvelle école. Leur adhésion à la mythologie brahmanique est d'autant plus remarquable qu'une mythologie quelconque n'était nullement nécessaire au buddhisme. Cette religion, qui a fini par devenir très-complexe, a dû être fort simple à l'origine : certains principes métaphysiques, une morale sévère qui était la partie essentielle de la religion, un genre de vie spécial imposé aux membres de l'association ; voilà à quoi elle se réduisait. Mais il est à croire qu'une religion si simple n'eût jamais pu faire fortune, ni conserver sa pureté chez un peuple d'une imagination aussi vive et aussi enivré de merveilleux que les Aryens ; aussi est-ce probablement malgré eux, à leur insu, par un entraînement irrésistible, par la force naturelle d'une tendance d'esprit commune à toute leur race, — autant au moins que par calcul et par désir de gagner la foule, — que les successeurs de Çâkyamuni ont créé un merveilleux buddhique et l'ont étrangement associé au merveilleux brahmanique.

Deux traits essentiels, jusqu'à un certain point opposés l'un à l'autre, distinguent ce merveilleux. D'un côté, c'est l'exagération et l'extravagance ; les buddhistes se sont pour ainsi dire appliqués à enchérir sur leurs prédécesseurs, à accroître, de propos délibéré, la part déjà si forte d'imagination déréglée, qui se trouve dans les récits primitifs ; — de l'autre côté, c'est l'amointrissement, l'effacement des divinités et des êtres supérieurs du brahmanisme en présence de ceux que le buddhisme a créés. Les dieux les plus élevés sont représentés comme inférieurs au Buddha ; ils le questionnent, reçoivent son enseignement, deviennent ses disciples, reconnaissent et proclament hautement sa supériorité. Il suffit de parcourir le *Lalita-vistara* dont nous devons la traduction à M. Foucaux pour y voir le panthéon brâhmanique asservi au Buddha. Les dieux des Aryens n'y sont occupés qu'à le louer, à



l'adorer, à l'encourager, à lui faciliter les voies pour l'accomplissement de sa mission, à renverser les obstacles que les hommes et les démons élèvent contre lui.

La présente étude a pour objet de mettre en évidence ce double caractère, par un exemple, celui du mythe de Râhu, monstre qui est censé dévorer le soleil ou la lune au moment des éclipses. Nous allons suivre le développement de ce mythe chez les Brâhmanes, puis chez les Buddhistes.

#### LA LÉGENDE DE RAHU CHEZ LES BRAHMANES <sup>1</sup>.

Râhu était fils de Sinhikâ : « Sinhikâ, dit le Mahâbhârata, enfanta un fils, Râhu, qui broie le soleil et la lune <sup>2</sup>, » et plus loin, « on l'appelait sur la terre le roi de Kâçî (Bénarès), celui que Sinhikâ enfanta *sous le nom de Graha*, et qui « broie le soleil et la lune <sup>3</sup>. » Râhu portait donc aussi le nom de Graha, qui signifie *saisie*, ou *celui qui saisit*, parce qu'il saisit le soleil et la lune pour les dévorer.

Sinhikâ était l'une des cinquante filles de Daxa, né du pouce droit du Brahmâ, et qualifié de Prajâpati ou seigneur des créatures (créateur en sous-ordre). Des cinquante filles de Daxa, treize furent mariées à Kaçyapa <sup>4</sup> qualifié aussi de Prajâpati, appelé père de tous les êtres, et petit-fils de Brahmâ par Marîchi. Le nom de Sinhikâ se trouve dans une liste de treize filles de Daxa, parmi lesquelles sont citées Kadrû, Vinatâ et d'autres, connues pour être les épouses de Kaçyapa <sup>5</sup>. On serait donc autorisé à en conclure que Kaçyapa était l'époux de Sinhikâ et le père de Râhu : mais le

<sup>1</sup> Il se peut que le germe de ce mythe comme de plusieurs autres se trouve dans le Vêda, mais je n'en ai pas connaissance.

<sup>2</sup> Adi Parva, çl. 2539.

<sup>3</sup> Adi P., çl. 2675.

<sup>4</sup> Adi P., çl. 2577 et 3133.

<sup>5</sup> Adi P., çl. 2520-4.

Harivaṅça nous apprend que Râhu eut pour père Viprachitti, le plus fameux des fils de Kaçyapa et de Danu<sup>1</sup>.

Comme petit-fils de Danu, Râhu appartient à la race des Dânavas ou enfants de Danu. Ceux-ci, réunis aux Daïtyas ou enfants de Diti, leurs cousins, firent aux Adityas également leurs cousins (car Danu, Diti et Aditi étaient sœurs comme filles de Daxa) une guerre célèbre dans les traditions religieuses de l'Inde, et qui répond à la guerre des dieux et des Géants de la mythologie hellénique. Les Adityas et leurs alliés furent désignés par le nom générique de Dêvas ou Suras (dieux) tandis que leurs adversaires furent appelés Asuras, ou ennemis des Suras. Râhu joue un rôle important dans cette guerre : le Harivaṅça nous le représente comme un des premiers chefs des Asuras, et nous décrit son combat avec un des dieux Rudras, Ajaikṛpâd<sup>2</sup>. Mais l'épisode qui mérite surtout notre attention est la part qu'il prit à la lutte des Suras et des Asuras, à l'origine même du débat qui les mit aux prises. Cet épisode a été le point de départ de tous les mythes dont Râhu est devenu le sujet.

La guerre éclata entre les Suras et les Asuras à l'occasion de l'Amrita ou breuvage d'immortalité. La recherche de ce breuvage a vivement occupé l'imagination des Hindus ; ainsi, d'après les livres buddhiques, lorsque Çâkyamuni eut trouvé la sagesse absolue (la Bôdhi), le bruit se répandit qu'il avait découvert l'*Amrita*. Les dieux eux-mêmes avaient besoin de ce breuvage, et pour se le procurer, ils se mirent, sur le conseil de Brahmâ, à baratter la mer : car, selon les Hindus, la mer est le réceptacle des trésors, toutes les choses précieuses en sont sorties. Afin d'exécuter ce baratement colossal, les dieux prirent le mont Mandara, y enroulèrent le serpent Vâsuki comme une corde ; puis Suras et Asuras, tirant les uns d'un côté, les autres de l'autre, commencèrent à battre énergiquement les eaux de la mer. Après de longs et

<sup>1</sup> Harivaṅça, traduit par Langlois, I, 21.

<sup>2</sup> Harivaṅça, II, 424, 448-450.

pénibles efforts, on vit sortir de l'Océan une foule de magnificences ; et lorsque parut l'Amrita, une lutte formidable s'engagea entre les deux partis. Enfin, les adversaires des dieux, vaincus, abandonnèrent la place, laissant à leurs rivaux le prix de la victoire, le précieux Amrita<sup>1</sup>.

Pendant que les dieux buvaient à longs traits l'immortalité, Râhu se transforma en dieu pour en prendre sa part. Mais le soleil et la lune, s'étant aperçus de la fraude, la dénoncèrent aux dieux. Alors Vishnu saisit son disque, le lança, et, sans laisser à l'intrus le temps d'absorber l'Amrita, fit voler à travers les airs la tête de Râhu. Depuis ce temps, cette tête errante se précipite sur ses dénonciateurs pour les dévorer. Voici, du reste le récit du Mahâbharata :

Pendant que les dieux buvaient l'Amrita désiré, Râhu le Dânaça, sous la forme d'un dieu (Vibudha), commença à boire l'Amrita. Au moment où l'Amrita atteignit le gosier de ce Dânaça, le fait fut révélé par le soleil et la lune, jaloux du bien des Sûras. Alors, avec puissance, Bhagavat (Vishnu), saisissant son disque, son arme circulaire appelée *chakra*, coupa la tête parée de ce démon qui buvait l'Amrita. Cette grande tête du Dânaça, semblable au sommet d'une montagne, tranchée par le disque, s'éleva

<sup>1</sup> Le récit complet de l'épisode du Baratement de la mer et de la guerre, qui s'ensuit pour la possession de l'Amrita, remplit les lectures 47<sup>e</sup>, 48<sup>e</sup> et 49<sup>e</sup> de l'Adi Parva (çl. 4403-84). — Je ne puis m'empêcher de faire une remarque au sujet de la guerre des dieux et des démons ou des Suras et des Asuras. Ces deux classes d'êtres, on l'a vu plus haut, ont même origine : ce sont deux branches d'une même famille qui se disputent la prééminence. Dans la lutte que décrit le poème sanskrit, les deux partis sont présentés comme ayant des droits égaux ; c'est le droit de la guerre qui a fait la supériorité des Suras sur les Asuras. Le breuvage d'immortalité tomba même d'abord aux mains des Asuras, et ce fut seulement par une ruse que leurs adversaires parvinrent à le reprendre. En remontant plus loin, on va jusqu'à trouver que la supériorité aurait d'abord appartenu aux Asuras. La langue elle-même favorise ce point de vue : car, primitivement, *Asura* se prenait en bonne part et signifiait *esprit, dieu*, et il est resté avec ce sens en Zend, sous la forme *Ahura*. C'est postérieurement, par méprise ou par calcul, et au moyen d'une fausse étymologie, que l'on a opposé le mot *Asura* au mot *Sura*, comme un négatif signifiant *Non-Sura* (ennemi des Suras.)

dans les airs en poussant un cri épouvantable. Le tronc palpitant de ce Daitya, tombant sur le sol, ébranla la terre avec ses continents, ses forêts et ses montagnes. Dès lors, la tête de Râhu voua une haine irréconciliable au soleil et à la lune, et, aujourd'hui encore, elle cherche à les dévorer <sup>1</sup>.

C'est donc la vengeance qui précipite Râhu sur le soleil et la lune. Mais comment ces deux astres résistent-ils à ses attaques redoublées? Qui met obstacle aux fureurs de Râhu? La légende ne le fait pas connaître. Nous voyons seulement, un peu plus loin dans le poëme, le soleil indigné de l'ingratitude des dieux qui le laissent exposé sans défense à la voracité de son ennemi, et qui veut consumer les mondes.

Dans le temps où le soleil et la lune denoncèrent Râhû buvant l'Amrita, Râhu fit du soleil et de la lune l'objet de sa haine. Quand le soleil se vit attaqué constamment par Graha, la colère entra dans son âme : « C'est pour le bien des Suras, se dit-il, « que j'ai excité contre moi la colère de Râhu. Je veux com-  
« mettre un péché qui causera de nombreux malheurs, et le  
« commettre moi seul : aussi bien nul ne se présente pour m'ai-  
« der dans mes travaux et mes misères. Les habitants du ciel  
« voient (Râhu) me dévorer, et ils le souffrent! Hé bien! me voici  
» prêt à travailler à la ruine du monde, oui, je le ferai <sup>2</sup>! »

Le danger devint très-sérieux. Le soleil se prépara à causer un incendie universel, et il fallut que les dieux intervins-  
sent <sup>3</sup>. Par le conseil de Brahmâ, ils donnèrent pour cocher

<sup>1</sup> Adi Parva, çl. 4464-68. M. Fauche a rendu ce passage dans la belle traduction qu'il nous donne du Maha-Bharata. Quel que soit le mérite de cette traduction, on ne trouvera pas mauvais que, dans mes citations, pour éviter des discussions de détail, je traduise moi-même : je tiens seulement à dire que je fais grand cas, et surtout grand usage de son travail.

<sup>2</sup> Adi Parva, 4266-69.

<sup>3</sup> L'incendie dont le soleil menace le monde rappelle un trait de la légende hellénique de Phaëton. Mais surtout la colère du soleil fait penser à un épisode semblable de l'Odyssée. Quand les compagnons d'Ulysse, pressés par la faim, eurent, malgré les recommandations expresses de leur maître, tué et mangé les bœufs du soleil, l'astre au désespoir adressa cette prière aux dieux : « Père Zeus, et vous autres, dieux bienheureux, toujours existants, punissez les compagnons d'Ulysse, fils de Laërte, oui ont outrageu-

au soleil Aruna, fils de Kaçyapa et de Vinatâ, et qui se trouvait ainsi par sa mère, le cousin, et par son père, l'oncle de Râhu.

La fonction d'Aruna était d'amortir, en s'interposant, les rayons du soleil : mais nous ne voyons pas qu'il eût pour mission spéciale de le protéger contre Râhu : c'est contre l'astre lui-même, non contre son ennemi, que les dieux avaient pris leurs précautions. Il nous reste donc toujours à savoir comment le soleil et la lune échappent à la destruction. Un çlôka du Mahâbhârata nous apprend que le plus grand criminel, en récitant le poëme, est par cela même délivré de ses péchés, comme la lune des étreintes de Râhu <sup>1</sup> ; mais nulle part on ne voit clairement expliquée la délivrance de la lune. Différents passages, dans lesquels Râhu est cité, par exemple celui où il figure dans le cortège de la cour de Brahmâ <sup>2</sup>, n'éclaircissent point la question, et je ne connais aucun texte qui permette de la résoudre.

Pendant Langlois, dans la table alphabétique, jointe au *théâtre indien*, dit que Râhu rejette le soleil et la lune après les avoir avalés : je ne sais sur quel texte cette assertion est fondée ; admettons-la comme exacte, en attendant qu'elle puisse être vérifiée. Le même auteur ajoute que le tronc de Râhu prend le nom de Kêtu, et forme le nœud descendant de la lune, comme la tête de Râhu en est le nœud ascendant. Ces dénominations astronomiques sont justes ; je n'insisterai pour-

sement tué mes bœufs, ces bœufs dont j'étais si fier, soit que je me dirigeasse vers le ciel étoilé, soit que du ciel je redescendisse vers la terre. Si je n'obtiens pas (des coupables) une juste réparation pour (le meurtre de) mes bœufs, je m'enfoncerai chez Adès, et je lurrai parmi les morts (chant XII, M. 376-83). » Quel ne devait pas être le désespoir de l'astre du jour, pour qu'il songeât ainsi à aller éclairer les morts ! Poussé par le désespoir ou l'ardeur de la vengeance, le dieu Hélios des Hellènes veut aller briller pour les morts, plonger les vivants dans les ténèbres, — le dieu Sûrya des Aryens veut consumer les mondes. Ces deux idées répondent parfaitement soit au génie des deux races, soit au climat du pays qu'elles habitaient.

<sup>1</sup> Adi Parva, çl. 2302.

<sup>2</sup> Mahâbhârata, — Sabha Parva, çl. 447. — Harivaṅça, II, p. 473.

tant pas sur ce côté de la question. Kêtu est représenté comme dévorant le soleil et la lune, aussi bien que Râhu ; mais la légende n'en fait qu'une portion de ce monstre, et le confond avec lui. C'est Râhu qui est le personnage important et qui personnifie réellement l'éclipse.

Voilà tout ce qu'il est possible de dire sur la légende de Râhu chez les Brahmanes : mais avant d'aller plus loin, il semble utile d'étudier le nom même de ce personnage, afin de voir si ce nom ne peut rien nous apprendre.

Les Brahmanes font dériver le nom de Râhu de la racine *Rah*, abandonner ; l'allongement de l'*a*, l'adjonction du suffixe *u* constituent le mot. Il n'y a rien à dire contre cette étymologie ; elle est aussi plausible que beaucoup d'autres, et moins forcée que plusieurs. On peut cependant trouver étrange que ce monstre, dont la fonction est de *saisir* le soleil et la lune, soit désigné par un mot qui exprime l'*abandon* : ce serait une sorte d'euphémisme. Mais je n'insiste pas sur cet ordre d'idées : une autre circonstance me cause quelques doutes sur l'étymologie brahmanique du nom de Râhu, c'est la manière dont les Tibétains l'ont rendu. On sait qu'ils traduisent les noms propres avec une très-grande fidélité ; et quand la traduction est défectueuse, il faut que quelque raison grave en soit la cause. Or, le nom tibétain de Râhu n'exprime nullement l'idée d'abandonner : — on ne voit rien qui le rattache au mot sanskrit : — il est même très-difficile de l'expliquer d'une manière satisfaisante et complète. Cependant, si le nom de Râhu offrait un sens évident, peut-on croire que les Tibétains ne l'auraient pas rendu par un mot aussi clair, exprimant la même idée avec une précision égale ? Rien de semblable dans l'état actuel, et l'on en va juger. Le nom tibétain de Râhu est *Sgra-gchan*. *Sgra* signifie *voix*, mais le terme *gchan* reste obscur ; on ne le rencontre que dans des composés où sa signification n'est pas claire : peut-être a-t-il le sens de *garder*, *posséder* ; on pourrait alors le considérer comme la forme première de *chan*, suffixe de possession. Car le *g*, dans *gchan*, est une de ces lettres préfixes dont l'emploi

mystérieux constitue l'une des plus étranges particularités de la langue tibétaine. L'expression *Sgra-chan*, très-semblable à *Sgra-gchan*, et qui en diffère à peine dans la prononciation, signifie *doué de voix, retentissant* : nous n'avons cependant aucun droit d'en conclure l'identité de ces deux termes *Sgra-chan* et *Sgra-gchan*. Mais deux faits restent certains : 1° le mot tibétain n'est pas la traduction du mot sanskrit (tel qu'on l'interprète) ; 2° l'expression *voix* joue dans la composition de ce mot un rôle important. Et ce qui paraît ressortir de ce double fait, c'est que les Tibétains doivent avoir trouvé dans leur propre langue, dans leurs traditions primitives, un mythe et une expression correspondant d'une manière assez exacte avec le mythe dont Râhu est le thème, pour n'être pas réduits à interpréter servilement le mot sanskrit : c'est aussi que le mot Râhu peut bien n'être pas sanskrit, mais avoir été emprunté, avec les éléments du mythe qui s'y rapporte, aux races primitives de l'Asie centrale ; en sorte que les Tibétains n'auraient pas eu de peine à reconnaître dans Râhu une divinité presque nationale, et à lui imposer un nom vraiment tibétain <sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Au sujet de Râhu, M. P. Bataillard, qui s'est livré à de profondes et savantes recherches sur les Bohémiens, m'a fait une intéressante communication, d'un caractère tout privé, mais dont il m'autorise à faire usage, et dont voici à peu près la substance.

Les Bohémiens de Norvège, originaires, selon leur propre tradition, de la ville d'Assas, dans le pays d'Assaria, ont pour dieu Dundra, qui, leur ayant apporté sa loi dans ce pays, retourna ensuite dans la lune où il fait sa demeure sous le nom d'Alako. Là, il lutte contre des ennemis redoutables qui sont souvent sur le point de le vaincre ; mais il reprend toujours le dessus : ce qui explique les phases de la lune. L'image d'Alako (ou Arako) est l'objet d'un culte ; et, dans les fêtes annuelles, on lui chante des hymnes que les adorateurs eux-mêmes n'entendent pas. Les Finlandais, qui se représentent la lune comme poursuivie par un mauvais esprit, ont un terme analogue au nom d'Alako, celui d'Alakun, qui signifie lune décroissante. Quant au nom bohémien (ou tater) d'Alako, on le rattache à une racine *rake* qui signifie parler, en sorte que ce nom exprimerait la *parole*, chose assez naturelle, puisque le dieu passe pour avoir instruit le peuple qui l'adore.

Il y a là bien des traits dignes d'attention ; le nom d'*Alako*, pris dans sa forme extérieure, se rattache très-aisément à celui de *Râhu*, et e sens de

Mais ce point de vue nous ramène aux origines de notre mythe ; et nous avons à étudier les altérations et modifications qu'il a subies chez les Buddhistes.

#### LA LÉGENDE DE RAHU CHEZ LES BUDDHISTES.

Je distingue, dans l'histoire du développement de cette légende chez les Buddhistes, trois périodes que je ne puis préciser par des dates, mais qui me paraissent se déterminer d'elles-mêmes par la comparaison des divers récits. Elles sont caractérisées : la première, par la simplicité et un bon sens

*parole* attribué à ce mot offre un rapprochement frappant avec l'un des éléments du nom de Ráhu en tibétain. Je n'insiste pas trop sur les hymnes intelligibles qu'on chante en l'honneur d'Alako, et qui rappellent les Dharanis qui remplissent les tantras du Bouddhisme Civaïte, parce que c'est une pratique très-générale, et qui se retrouve chez beaucoup de peuples. Si Alako est un dieu bienfaisant identifié avec la lune, il peut très-bien être devenu, chez les Aryens, un monstre malfaisant, ennemi de la lune. Ce phénomène ne serait pas plus étrange que celui que nous offre l'histoire de la race Aryenné elle-même, au sein de laquelle la racine *Div* forme, pour l'une de ses branches, le nom des *dieux* et pour l'autre le nom des *démons*. La différence entre le mythe de Ráhu relatif aux éclipses de lune et de soleil, et celui d'Alako, relatif seulement aux phases de la lune, n'est pas assez grande pour empêcher la conciliation de l'une avec l'autre. Cette conciliation est loin d'être évidente et de s'imposer à l'esprit : elle est cependant possible. Si donc, d'après des faits et des rapprochements qu'indique M. Bataillard, l'origine des Bohémiens devait être recherchée au pied de l'Himalaya, dans le pays d'Assam, où il existerait encore une tribu des Dòm, avec laquelle il serait possible de les identifier ; les rapports que nous venons de signaler tendraient à favoriser l'hypothèse qui ferait venir le mythe de Ráhu des tribus de l'Inde avec lesquelles les Aryens se sont trouvés en contact et en lutte, dès leur arrivée dans le pays. Le rôle important que joue Ráhu dans la guerre des Suras et des Asuras semble autoriser une semblable conjecture ; car, malgré les données qui représentent cette guerre comme une lutte de famille, un déchirement intérieur, une guerre entre des frères ennemis, il est difficile, de croire que des haines de race, des inimitiés nationales n'aient pas contribué à la formation de ce mythe ; et qui peut dire alors le nombre et la variété des légendes que les Aryens auront sans doute adoptées et fait entrer dans le vaste ensemble de leurs traditions épiques et religieuses ? Il y a là un sujet digne d'attention que je ne puis traiter ici, mais qui formera l'un des plus curieux chapitres de l'histoire, encore si obscure, des peuples primitifs de l'Asie centrale.



relatif; — la deuxième, par l'exagération et la fantaisie poussées aux dernières limites; — la troisième, par l'absence de Buddha Cākyaṃuni, les rôles étant donnés soit à des religieux, soit à des Buddhas imaginaires.

### PREMIÈRE PÉRIODE.

Sous sa première forme, cette légende, autant du moins qu'elle nous est connue, ne paraît pas modifier la tradition brâhmanique qui vient d'être exposée: elle ne la contredit pas, ne la discute pas, ne substitue pas une explication nouvelle à l'ancienne; elle accepte le fait: seulement, elle éclaircit, dans un sens tout buddhique, un point que les Brahmanes n'ont pas suffisamment expliqué, la cause qui fait lâcher prise à Râhu. On pressent la solution donnée par les Buddhistes au conflit de Râhu et de ses deux ennemis. Qui délivrera ceux-ci, si ce n'est l'être supérieur auquel tout obéit, le parfait Buddha, devant lequel les dieux et les mauvais génies s'inclinent avec adoration? Le soleil et la lune se réfugiant près du Buddha, — Râhu reculant sur l'ordre formel du Buddha, — voilà le double trait qui caractérise la légende dans la première période.

C'est là du moins ce que nous pouvons induire de deux petits *Sûtras* ou traités qui se trouvent dans la collection tibétaine appelée *Bkah-hgyur*<sup>1</sup> (traduction du commandement), recueil canonique des écritures sacrées, non-seulement du Tibet, mais de tout le Bouddhisme septentrional. Ces deux ouvrages intitulés *Chandra Sûtra* (Sûtra de la lune), font partie de la même section du recueil, le *Mdo* (Sûtra)<sup>2</sup>, mais ils sont répartis dans deux volumes différents (la section en contient trente); l'un se trouve dans le vingt-sixième volume, l'autre dans le trentième. Ces deux Sûtras se ressemblent

<sup>1</sup> Prononcez Kanjur (Kandjour).

<sup>2</sup> Les livres appelés Sûtras forment une partie très-importante des écritures buddhiques; ils passent pour émaner du Buddha lui-même. On les appelle *Mûla-Grantha* (livre racine), et *Buddha vachanam* (parole du Buddha).

beaucoup par leur brièveté, par le fond des idées, l'esprit général, souvent même par l'expression. Dans l'un comme dans l'autre, le dieu de la lune, saisi par Râhu, implore le Buddha, et, sur un mot du Buddha, Râhu épouvanté se retire. Cependant le lieu de la scène n'est pas le même dans ces deux Sûtras, et un tiers personnage, compagnon de Râhu, qui figure dans l'un et dans l'autre de la même manière, porte dans chacun d'eux un nom différent. Ainsi, malgré leurs ressemblances, les deux Sûtras sont indépendants l'un de l'autre.

Une autre particularité les distingue ; celui du vingt-sixième volume est seul : celui du trentième est accompagné d'un autre *Sâtra* intitulé *Sûrya-Sûtra* (Sûtra du soleil), et qui, à quelques variantes près, reproduit exactement le *Chandra-Sûtra*. Cette dualité est juste : on se demande seulement pourquoi elle ne se trouve pas dans le volume vingt-sixième : il semble qu'un *Sûrya-Sûtra* ait été perdu. Voici, du reste, nos deux Sûtras traduits sur le texte tibétain du Kanjur.

## CHANDRA SÛTRA

TRADUIT DU TIBÉTAÏN <sup>1</sup>.

En sanskrit, *Chandra sûtra*. — En tibétain, *Zla-vai-Mdo* (prononcez *Da-vê-do*). — En français, Sûtra de la lune.

Adoration aux trois joyaux. — Voici le discours que j'ai entendu une fois. — *Bhagavat* résidait dans le pays de *Champavat*, sur le bord de l'étang de *Hgrô-va-pô*. En ce moment, Râhu, l'*Indra des Asuras*, se mit à couvrir le disque de la lune et (à en obscurcir) les rayons. Alors le dieu qui existe, qui habite dans le disque de la lune, ce dieu, effrayé, épouvanté, rempli de tourment, se rendit au lieu où était *Bhagavat*. Y étant arrivé, il

Adoration respectueuse aux trois vénérables joyaux. — Voici le discours que j'ai entendu une fois : *Bhagavat* résidait à *Çrâvasti*, à *Jétavana*, dans le jardin d'*Anâthapindada*. Ensuite, en ce temps-là, *Râhu-Graha*, l'*Indra des Asuras*, ayant saisi le fils de dieu *Lunus*, le fils de dieu *Lunus* tourna les pensées de son cœur vers l'auguste *Bhagavat*, et, à ce moment-là, il l'implora par cette Gâthâ : « Je me prosterne devant ce héros, le Buddha,

<sup>1</sup> Le texte de ces Sûtras a été publié dans les *textes tirés du Kanjur*. Il y faut quelques rectifications que l'on trouvera parmi les NOTES EXPLICATIVES rejetées à la fin de ce travail.

adora avec la tête les pieds de Bhagavat, et se plaça à l'un de ses côtés. Après s'être placé à son côté, le dieu l'implora en ce moment-là par cette *gâthâ* (stance) : « Buddha, héros, je t'adore ; des dangers sont venus fondre sur moi ; je te prie de m'accorder un refuge, la lune est venue se réfugier près de l'Arhat du monde, du *Sugata* ; ainsi, Buddha, les délices du monde, délivre la lune (des étreintes) de Râhu. — Bhagavat donna cet ordre : Râhu, (laisse aller) la lune qui dissipe les ténèbres, qui donne au ciel serein sa clarté : ne t'empare pas d'elle dans cette atmosphère où elle siège majestueusement, douée d'une lumière blanche parfaitement pure ; laisse aller au plus tôt cette lampe des créatures. — Alors, en toute hâte, Râhu, dont le corps se couvrit de sueur, épouvanté et tout malade, (se retirant) avec trouble et précipitation, laissa aller complètement la lune.

A ce moment, le *grand fils de Virochana* (Bali) vit Râhu, l'Indra des *Asuras*, lâcher en toute hâte le disque de la lune. L'ayant vu, il lui adressa la parole par cette *gâthâ* : « Par quel motif, toi, Râhu, ton corps se couvrant de sueur, effrayé, malade, astu si précipitamment, en toute hâte, laissé aller la lune ? — Râhu, répondit : le Buddha m'a dit ceci dans une *gâthâ* : que si je ne laissais aller la lune, ma tête se fendrait en sept morceaux, et que, bien que vivant, j'éprouverais du mal. — Le *grand fils de Virochana* repartit : Hélas ! les Buddhas, qui voient la vérité, sont des êtres merveilleux : ils n'ont qu'à dire une *gâthâ*, et Râhu lâche la lune. — Fin du Sûtra de la lune.

(Bkâh-gyur, section Mdo, volume XXVI°. Sûtra 28°, folio 409).

« délivre promptement tous (les « êtres) ! Pour moi, déjà entré dans « la bouche de ce (monstre), je viens « chercher refuge près de toi. » — Alors, en faveur du  *fils de dieu Lunus*, Bhagavat adressa un commandement à l'Indra des *Asuras*, Râhu-Graha, par cette *gâthâ* : « à cause de la compassion du Buddha pour le monde, la lune a pris son refuge dans l'Arhat, dans le *Tathâgata* : puisqu'il en est ainsi, que Râhu Graha laisse aller la lune. »

Alors, l'Indra des *Asuras*, Râhu-Graha, rendit, libre le  *fils de dieu*, Lunus ; puis, ayant perdu sa (fière) contenance d'autrefois, il se rendit près de l'Indra des *Asuras*, *Vêmachitrî* et, triste, malade de désespoir, il vint se placer à l'un de ses côtés. Quand il fut à l'un de ses côtés, *Vêmachitrî*, l'Indra des *Asuras*, dit à l'Indra des *Asuras*, Râhu Graha : « Par quelle cause « Râhu-Graha effrayé a-t-il abandonné la lune ? Sa contenance est « tout à fait triste : par quelle cause « est-il venu ici épouvanté ? » — Râhu-Graha répondit : « C'est pour « avoir entendu cette *Gâthâ* (de la « bouche) du Buddha (me disant) « que si je ne lâchais pas la lune, ma « tête se fendrait en sept morceaux, « et qu'il arriverait malheur à ma « vie. » — Fin du Sûtra de la lune.

(Bkâh-gyur, section Mdo, vol. xxx. Sûtra 24°, fol. 596).

\* « Toi qui es ) parfaitement délivré  
de tout (mal) . . .  
(c'est sans impie)

Je ne sais si le premier de ces deux sùtras a son équivalent dans la littérature sacrée des Buddhistes du sud ; mais le deuxième, en même temps que le Surya-Sùtra qui lui correspond, existe en *pâli*. Ces deux ouvrages font partie de la classe de livres qui comprend les formulaires d'exorcismes ; ils sont intitulés *Chanda Pirit* et *Surya Pirit* (protection de la lune, protection du soleil, en exorcisant Râhu). Je regrette de n'avoir pas le texte pâli de l'un au moins de ces deux ouvrages ; mais il existe une traduction anglaise du *Chanda pirit*, digne de toute confiance ; car elle est d'un homme aussi consciencieux que savant, feu M. Gogerly, de la mission Wesleyenne de Ceylan. Les nombreux travaux de ce savant missionnaire, disséminés dans des recueils locaux rarement égarés parmi nous, ne sont guères connus en Europe. M. Spence Hardy cite dans son Manuel du Bouddhisme, la traduction du *Chanda Pirit* d'après l'*Ami de Ceylan* où M. Gogerly l'avait insérée ; et, pour qu'on puisse comparer le texte pâli au texte tibétain, je reproduis cette traduction en français, m'efforçant de suivre l'anglais de M. Gogerly d'aussi près que possible :

Voici ce que j'ai entendu : Buddha résidait dans le jardin d'Anatha pindika, à Jetawany, près de Sawati <sup>1</sup>. A ce moment, le dieu Chanda (la lune) fut saisi par l'Asur Râhu (c'est-à-dire la lune fut éclipsée). — Alors le dieu Chanda se rappelant Buddha, prononça à ce moment cette stance : ô victorieux Buddha ! je t'adore, tu es parfaitement délivré du mal ! je suis en détresse : sois mon refuge ! Alors Buddha adressa cette stance en faveur du dieu Chanda : Râhu ! Chanda a pris son refuge dans le saint Tathâgata, laisse aller Chanda ! Buddha a compassion du monde. Alors l'Asur Râhu laissa aller le dieu Chanda, et s'enfuit immédiatement près de Wepachitti (le chef des Asurs), puis se tint tremblant et épouvanté à son côté. Quand Wepachitti adressa à

<sup>1</sup> Ces noms diffèrent légèrement des noms cités dans la traduction du Sùtra tibétain : cela tient non-seulement aux particularités de la transcription anglaise à laquelle je n'ai pas touché, mais encore à ce que la forme pâlie diffère de la forme sanskrite. C'est la forme pâlie que M. Gogerly a voulu et a dû reproduire ; et c'est la forme sanskrite que j'ai suivie.

Râhu la stance suivante : Râhu, pourquoi avez-vous soudainement laissé Chanda? Pourquoi êtes-vous venu tremblant, et vous tenez-vous ici effrayé? Ma tête, répliqua Râhu, se serait fendue en sept morceaux; je n'aurais point eu de bien-être dans ma vie : c'est là ce que Buddha m'a dit dans une stance : autrement, je n'aurais point laissé aller Chanda<sup>1</sup>.

✓ L'identité du *Chandra Sutra* tibétain et du *Chanda Pirit* pâli est frappante, surtout si l'on songe au nombre d'intermédiaires par lesquels les textes originaux ont passé pour arriver au lecteur sous la forme qui vient de lui être présentée. Car, si le texte pâli est, selon toutes les apparences, original (et il n'est arrivé au lecteur qu'à travers une traduction anglaise), le texte tibétain est une traduction du sanskrit, et d'un sanskrit qui, peut-être, représentait lui-même un texte primitif pâli. Une ressemblance si parfaite est une preuve indubitable d'antiquité : les deux sutras sont restés intacts au Nord et au Midi, tels qu'ils étaient avant la séparation du buddhisme en deux fractions, séparation qui remonte loin dans le passé; car elle paraît dater du règne d'Açôka-le-Juste, que les calculs le plus généralement admis placent dans le III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, et dans le III<sup>e</sup> siècle de l'ère buddhique. Du reste, la sobriété et la simplicité de nos deux récits sont, sinon une preuve certaine, au moins un grave indice d'antiquité. C'est là un caractère remarquable et rare dans le buddhisme : la compassion et la puissance du Buddha sont mises en relief, dans nos sutras, d'une manière claire et saisissante, mais sans les développements exagérés, la prolixité fatigante, et surtout les efforts déréglés d'imagination que les buddhistes n'ont pas tardé à rechercher, comme va le prouver l'étude de notre légende sous sa deuxième forme.

<sup>1</sup> Spence Hardy, *A manual of Buddhism*, p. 46-47.

## DEUXIÈME PÉRIODE.

On a pu remarquer que nos sutras laissent la personne de Râhu dans un certain vague qui ne messied pas à un être de cette nature : mais les buddhistes ont horreur du vague ; ils sont avant tout minutieux et exacts. Il ne leur a pas plu que la tête de Râhu, séparée de son tronc, errât pour ainsi dire à l'aventure dans le ciel ; ils ont assigné à ce personnage un domicile, les profondeurs du mont Meru, demeure connue de tous les Asuras, d'où il s'élance parfois sur ses ennemis jurés. Là nos Buddhistes l'ont mesuré soigneusement, et ont évalué avec une grande précision ses dimensions colossales : le monstre a 4,800 *yojanas* de haut <sup>1</sup> ; la largeur de ses épaules est de 1200 *yojanas* ; la circonférence de sa tête en a 906  $\frac{1}{4}$  ; son front est large de 300 *yojanas* ; l'intervalle de ses sourcils en mesure 50 ; sa bouche en a 200 en longueur et 300 en profondeur : la paume de sa main a une étendue de 350 *yojanas*, les phalanges de ses doigts en ont 750 de longueur ; la plante de ses pieds en a 750 ; de son coude au bout de son doigt, il y a une longueur de 1200 *yojanas*. D'un de ses doigts, il peut couvrir le soleil et la lune, et obscurcir leur lumière <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Le *yojana* est la mesure itinéraire ordinairement exprimée dans les livres sanskrits. D'après Wilson, il représente 9 milles anglais : cependant Wilson signale d'autres évaluations qui réduisent à 5 milles ou à 4 milles et demi anglais, la longueur du *yojana*. — Dans les indications sur les dimensions de Râhu, M. Spence Hardy, de qui j'ai pris ces détails, donne les mesures en milles anglais ; ainsi il dit 76,800 milles de haut, etc. Comme dans un autre passage, M. Spence Hardy dit que Râhu a 4,800 *yojanas* de haut, il résulte de la comparaison de ces deux chiffres que le *yojana* représenterait 46 milles anglais, évaluation énorme ! Je ne sais sur quel fondement elle repose. Quoi qu'il en soit, j'ai, en prenant ce rapport pour base, ramené les chiffres donnés par M. Spence Hardy en milles anglais à l'expression des nombres respectivement correspondants de *yojanas*. — L'exactitude ici n'a aucune importance. Que le *yojana* représente quelques milles anglais de plus ou de moins, les nombres énoncés par les Buddhistes resteront toujours aussi extravagants.

<sup>2</sup> Spence Hardy, *Manual*, etc., p. 58.

A ces nombres si précis et à la fois si insensés, on reconnaît les bouddhistes. Quelle différence avec l'esprit brahmanique (malgré bien des traits communs)! Certes, la fiction brâhmanique de Râhu ébranlant la terre par la chute de son corps, tandis que sa tête altérée de vengeance parcourt l'espace, est étrange et presque sauvage; mais elle a une grandeur, une puissance épique que l'on cherche en vain dans le bavardage sénile, dans l'accumulation de nombres fantastiques qui charme les bouddhistes. Les brâhmanes eux-mêmes, peut-être pour rivaliser avec leurs heureux adversaires, ont ajouté des traits nouveaux à la description assez vague du Mahâbhârata. Ainsi la description de la marche de Râhu dans le Harivaṅça, commence ainsi : « Le grand Asura, fils de Sin-  
« hikâ, Râhu, apparaît aussi élevé qu'une montagne, monstre  
« à cent têtes, à cent ventres<sup>1</sup>, etc... » Quelque monstrueux que soit Râhu dans le Harivaṅça, les bouddhistes ont trouvé moyen de le rendre plus monstrueux encore et moins acceptable, parce qu'ils ont la prétention ridicule d'affecter la précision dans des matières qui ne la comportent pas. Avec ce parti pris d'exagérer follement, on rapetisse ce que l'on prétend agrandir, on défigure ce qu'on essaye d'embellir.

Ce Râhu si colossal doit pourtant s'abaisser devant le Buddha; et ici, nous avons un trait nouveau ajouté à la légende, la conversion de ce monstre. Ces nouveaux rapports de Râhu et du Buddha sont empreints d'une fantaisie si déréglée, que, après de ce second drame, celui de nos sutras paraît d'une simplicité, d'un naturel parfaits. Il s'agit, dans ce conte bouddhique, non seulement de gagner Râhu à la doctrine du Buddha, mais de montrer que la taille du Buddha (dont on n'a jamais prétendu faire un géant) dépasse celle de Râhu. Des dieux et des Asuras ayant eu la bonne fortune d'entendre une prédication dans le Purvârâma (Jardin de l'Est) à Çrâvasti en Kôçala, exprimèrent à Râhu tout le bien qu'ils en avaient reçu, et l'engagèrent à faire comme eux. Le gigan-

<sup>1</sup> Harivaṅça, II, 424.

tesque Asura s'enquit d'abord de la taille de ce docteur si éloquent, et, entendant dire qu'elle était de 12 coudées, il déclara qu'un colosse tel que lui n'irait pas à l'école d'un si petit personnage. Mais on lui répondit que cent ou mille Asuras superposés les uns aux autres n'atteindraient jamais à la hauteur du Buddha : sa curiosité fut éveillée, et il se rendit près de Çâkyamuni. Celui-ci, le voyant venir de loin, et, connaissant ses intentions, lui fit préparer un tapis, et le reçut fort amicalement. Râhu, étonné de la majesté du Buddha, le regardait avec attention : une chose l'émerveillait, il ne pouvait apercevoir le bout du pied du sage. Questionné par celui-ci sur la cause qui le tenait si absorbé, il fit connaître la particularité dont il était frappé : « Tu ne l'apercevrais pas, lui répondit le Buddha, quand bien même tu t'élèverais jusques au point le plus élevé des mondes de Brahmâ. » Cependant l'Asura ne pouvait pas davantage apercevoir la bouche de son interlocuteur. Confondu en présence de cette mystérieuse et inconcevable grandeur, il déclara prendre son refuge en Buddha. Le Buddha, alors, laissant voir sa bouche, commença une prédication qui charma les dieux et les Asuras <sup>1</sup>.

Ces détails sont tirés des livres sacrés des bouddhistes du sud ; se trouvent-ils aussi dans ceux des bouddhistes du Nord ? Cela est probable ; mais on ne connaît pas encore de textes qui les renferment. Nous voyons bien au commencement du Lotus de la bonne loi, Râhu cité parmi les auditeurs du Buddha <sup>2</sup> ; c'est la seule donnée que nous ayons sur ce sujet, mais elle est suffisante pour nous autoriser à penser que le récit de sa conversion est caché dans quelqu'un des cent volumes du Kanjur, et qu'on finira par le retrouver dans les parties encore inexplorées de ce vaste recueil. Dans tous les cas, il paraît certain que ces développements sur la stature et la conversion de Râhu sont plus récents que nos deux Sutras de la lune et du soleil ; ils accusent bien certainement un progrès, une

<sup>1</sup> Spence Hardy, p. 364-5.

<sup>2</sup> Lotus de la bonne loi, p. 3.



évolution du buddhisme. Cependant, à côté des différences que nous constatons, il importe de noter un et même deux traits communs qui persistent dans la légende sous toutes ses formes ; d'abord la présence et le rôle supérieur de Buddha ; puis la douceur non-seulement du Buddha, mais de Râhu lui-même. Il se montre toujours très-courtois et très-docile ; soit que le Buddha veuille le mettre en fuite, soit qu'il veuille l'attirer, Râhu agit toujours avec une parfaite bonne grâce. Les buddhistes ont beau s'efforcer de le rendre affreux et repoussant ; la douceur, la mollesse, le calme inhérent au buddhisme subsistent toujours, et demeurent le caractère dominant de ces bizarres fictions.

Mais il est des récits où Râhu joue un rôle important, et où le Buddha ne paraît pas, dont la douceur est absente, et qui ont un caractère sombre et violent. Plus modernes, plus populaires, plus spéciaux à un peuple ou à une école, ils associent de la plus étrange manière la tradition brâhmanique, les données du buddhisme, qu'on peut appeler fantastique et visionnaire, les croyances nationales les plus antiques, et les idées courantes. Ceux mêmes qui n'auraient point le caractère violent que nous avons signalé portent au moins l'empreinte de mœurs et d'institutions modernes. Ils paraissent d'ailleurs dépourvus de toute autorité canonique. Aussi a-t-il paru bon de les ranger dans une troisième période qu'il nous reste à étudier.

### TROISIÈME PÉRIODE.

Les Tibétains ont une légende qui reprend d'un bout à l'autre l'histoire de Râhu pour la transformer et lui donner, jusque dans les détails qui reproduisent les traits du récit indien, le sceau du buddhisme lamaïque. D'après eux, l'Amrita fut bien tiré de la mer, mais par de compatissants Buddhas, qui voulaient armer le genre humain d'un antidote contre un poison redoutable, le *Hala-hala*. La garde du

brevage d'immortalité fut confiée à *Vajrapāni*, l'un des *Dhyāni-Bodhisatvas* ou *Bodhisatvas* de la contemplation<sup>1</sup>. Mais *Rāhu* eut l'adresse de boire à la dérobée l'*Amrita*, mal gardé par *Vajrapāni*, et s'enfuit promptement. *Vajrapāni* eut quelque peine à trouver son voleur, mais quand il l'eut atteint, il le frappa violemment de son sceptre (apparemment la foudre) et lui fit d'affreuses blessures : le corps de *Rāhu* fut même partagé en deux parties. Les *Buddhas* se gardèrent bien de le guérir entièrement, mais ils ne pouvaient le tuer (car il avait bu l'immortalité) ; ils durent se résigner à le changer en un monstre hideux. La partie inférieure de son corps devint une queue de dragon ; ses grandes blessures formèrent une gorge énorme, ses petites blessures devinrent autant d'yeux ; des débris de sa tête fracassée il se forma sept têtes distinctes. Ainsi transformé, *Rāhu*, qui n'avait jamais eu un bon naturel, devint plus malfaisant que jamais. Sa colère fut surtout dirigée contre le soleil et la lune ; il avait passé près de ces astres en fuyant après le mauvais coup qu'il avait fait, et leur avait enjoint avec menaces de ne rien dire. Toutefois, le soleil et la lune, n'avaient pas osé céder à *Vajrapāni* le fait dont ils avaient été témoins ; le soleil ne put s'empêcher d'avouer qu'il avait vu passer quelqu'un. La lune alla jusqu'à nommer *Rāhu*, en priant bien *Vajrapāni* de tenir cette dénonciation secrète. Mais *Rāhu* fut informé de tout ; aussi attaque-t-il plus volontiers la lune que le soleil, et ainsi s'expli-

<sup>1</sup> Un *Bodhisattva* (qui a en soi l'essence de la *Bôdhi*) est un être qui se trouve dans les conditions requises pour devenir un *Buddha* ; les *Buddhas* et les *Bodhisattvas* de la contemplation (*Dhyāni-Buddhas*, *Dhyāni-Bodhisattvas*) sont des types, des figures idéales créées par le *Buddhisme* arrivé aux dernières limites de la spéculation métaphysique et de la rêverie. Le nom de *Vajrapāni* signifie qui a un foudre à la main : il désigne quelquefois *Indra* dans les livres brahmaniques : le *Vajrapāni* de notre légende joue parfois le rôle d'*Indra*, mais par la place qu'il occupe dans la mythologie bouddhique, il ne représente ce dieu en aucune manière : il n'est cependant pas impossible qu'on ait fait ici une confusion, qu'on ait mêlé les notions d'*Indra*, chef des dieux brahmaniques sous le nom de *Vajrapāni*, avec *Vajrapāni*, le *Dhyāni-Bôdhisattva* du *Buddhisme-Çivite*.

que la fréquence apparence des éclipses de lune. Si Râhu ne dévore pas entièrement et ne détruit pas les deux astres, objet de sa colère, c'est parce que Vajrapâni les garde avec un soin vigilant et force Râhu de lâcher prise.

Vajrapâni avait appris à ses dépens à se bien garder de Râhu ; ce monstre en buvant l'Amrita avait laissé à la place de ce breuvage un mortel venin. Les Buddhas délibérèrent sur ce qu'il en fallait faire, et, comme il eût été dangereux de le jeter (le monde en eût été empoisonné), ils décidèrent que Vajrapâni serait condamné à l'avalier, qu'il porterait ainsi la peine de sa négligence. Cette potion le rendit tout noir, aussi est-il plein de rage contre les mauvais génies, et surtout contre Râhu, auquel il n'est pas disposé à passer la moindre incartade.

Telle est la légende tibétaine <sup>1</sup>. Ces Buddhas imaginaires, ce Vajrapâni fantastique nous éloignent bien du Buddha historique Çâkyamuni. Nous sommes ici dans un monde spécial, le monde du système *tantrika* <sup>2</sup> propre au Tibet. Malgré cette déviation remarquable, il est intéressant de voir tous les traits de la légende brâhmanique reproduits sous une forme nouvelle ; elle est refaite en entier, rien n'est omis. Le Buddhas jouent le rôle des dieux du Mahâbhârata. Vajrapâni, en gardant l'Amrita, se comporte comme Vishnu ou comme Indra <sup>3</sup> : en avalant le poison, il se comporte comme Çiva, qui, sur l'ordre de Brahmâ, avala un poison mortel, le kâlâ-kûta produit par le barrattement de la mer, et en eut la gorge

<sup>1</sup> Elle est exposée dans l'ouvrage de M. Emile Schlagintweit (Buddhism in Tibet). L'auteur dit l'avoir prise du livre tibétain intitulé : *Dri-med-Shel-phreng* (la guirlande des cristaux sans tache), ouvrage qui, autant que je le puis savoir, ne se trouve ni dans le *Kanjur*, ni même dans le *Tanjur*, et qui doit être un livre à part.

<sup>2</sup> Le système *Tantrika* est une alliance du Bouddhisme avec le Çivaïsme ou culte de Çiva. Il paraît avoir subi l'influence des cultes anciens antérieurs à l'introduction du Bouddhisme venu de l'Inde.

<sup>3</sup> Mahâbhârata, Adi-Parva, çl. 4179-1540. (Je donne les chiffres de M. Fauche qui, dans cette partie du livre, ne correspondent pas à ceux de l'édition de Calcutta.)

toute bleue <sup>1</sup>. Râhu, en buvant ou dérochant l'Amrita, répond soit au Râhu du Mahâbhârata, soit au célèbre oiseau Garuda <sup>2</sup>. Je ne puis insister sur tous les détails de ce récit qui reproduisent ceux de l'histoire de l'Amrita <sup>3</sup>. Ce qu'il importe surtout de remarquer comme caractère distinctif, dans la légende de Râhu et de Vajrapâni, c'est : 1° la fantaisie pure qui y domine, puisque la personnalité du Buddha historique en est absente ; 2° le retour à une foule de détails d'origine brâhmanique ; 3° l'atrocité qui y règne : à part la compassion presque infructueuse des buddhas imaginaires, tout y est horrible et révoltant. Ce récit porte des traces visibles du Chamanisme primitif des peuples de l'Asie centrale, ou du Civaïsme qui semble avoir avec lui une origine commune ou du moins des liens fort étroits.

Le buddhisme du sud nous présente une autre légende, d'un caractère tout différent, mais évidemment moderne ; elle a cours à Siam et fait de Râhu un frère puîné du soleil (appelé en siamois *Phra-Athit*, du mot sanscrit *Aditya*) et de la lune (dont le nom *Phra Chan* vient du sanscrit *Chandra*). Dans une de leurs existences précédentes, les trois frères avaient offert l'aumône aux moines buddhistes, le soleil dans un vase d'or, la lune dans un vase d'argent, Râhu dans un vase de bois noir. C'était de la part de Râhu, témoigner peu de respect et d'empressement pour les moines mendiants ; aussi naquit-il depuis parmi les Asuras avec les dimensions que l'on connaît, ayant pour demeure les souterrains du mont Meru. Jaloux de la prospérité de ses frères aînés

<sup>1</sup> Mahâbharata, Adi-Parva, 4443-45. Le Halahala tibétain répond au Kâlakûta sanscrit.

<sup>2</sup> Mahâbharata, Adi-Parva, 4504-5.

<sup>3</sup> Ainsi la légende tibétaine rapporte que lors du châtement rigoureux infligé à Râhu par Vajrapâni, l'amrita dégoutta par les plaies de Râhu, et, tombant sur la terre, y fit pousser les herbes médicinales. Cette idée est empruntée au Mahâbharata, où nous voyons que les herbes kuça acquirent la vertu de purifier par le contact de l'amrita que Garuda y avait déposé après l'avoir enlevé aux dieux.

d'autrefois, et leur gardant rancune de quelques mauvais traitements qu'ils lui avaient fait subir, il se jette sur eux de temps à autre pour dévorer leurs palais. Mais le soleil et la lune lui échappent par leur vitesse ; leurs palais, d'ailleurs, si Râhu ne lâchait prise, lui briseraient la tête<sup>1</sup>.

Cette légende reproduit dans son ensemble les traits généraux et certains détails des récits que nous avons déjà étudiés. Elle se distingue néanmoins par quelques innovations : et d'abord la parenté qu'elle établit entre Râhu et ses ennemis, et dont la trace ne se retrouve nulle part ailleurs, que je sache. Mais ce qui est peut-être plus remarquable, c'est le rôle que joue ici la doctrine de la transmigration des âmes, et l'explication de la guerre que Râhu fait au soleil et à la lune au moyen de cette loi universelle, qui, selon les idées indiennes, règle les conditions de l'existence actuelle d'après les mérites ou les démérites acquis dans des existences antérieures. Un dernier trait, le plus nouveau et le plus significatif, caractérise cette légende siamoise, c'est la cause première assignée à l'enchaînement de malheurs et de crimes par suite duquel le soleil et la lune sont exposés à périr sous la dent de leur ennemi : Râhu n'a pas suffisamment honoré les moines ! Voilà qui nous éloigne bien de la légende brahmanique, et il faut reconnaître ici que les brahmanes n'avaient pas songé à mêler à l'histoire de Râhu les considérations qui, d'ailleurs, reviennent si souvent dans leurs livres, sur le respect dû à leur ordre sacerdotal. Les bouddhistes des premiers temps n'ont pas non plus obéi à cette tendance ; elle s'est fait jour plus tard et sous l'empire de certaines circonstances. Il n'est pas étonnant qu'elle se soit manifestée chez les Siamois. On reconnaît là l'influence monastique, et l'ordre d'idées naturel à un peuple chez lequel presque tous les individus sont appelés à faire au moins l'apprentissage de la vie cénobitique<sup>2</sup>.

Cette légende siamoise me paraît compléter les notions sur

<sup>1</sup> Pallegoix, *Description du royaume Thaï ou Siam*, I, 446.

<sup>2</sup> Pallegoix, II, p. 60.

le mythe de Râhu ; et les livres d'astronomie ne me paraissent point pouvoir y rien ajouter. Quelque lien qui ait pu exister à l'origine entre ce mythe et les théories astronomiques, la légende s'est détachée entièrement de la science. Les astronomes indigènes professent hautement cette séparation : obligés d'admettre la croyance populaire et sacrée, ils tentent bien quelques efforts pour faire cadrer le récit fabuleux avec les données de l'observation ; puis ils finissent par déclarer que les faits enseignés par les Çâstras (livres qui font autorité) peuvent bien avoir eu lieu jadis et se produire encore aujourd'hui, mais que cependant, en matière d'astronomie, il faut suivre les règles de l'astronomie <sup>1</sup>. — Du reste une connaissance plus complète, soit des traditions populaires, soit des écritures sacrées ou des livres profanes des peuples bouddhistes, permettrait sans doute de donner plus de développement à cet exposé. Cependant le peu que nous avons pu recueillir donne une idée des phases par lesquelles le mythe a passé, non pour se former, mais pour se déformer ou se transformer. On l'a vu se modifier, s'altérer de plus en plus selon les temps, les peuples, les institutions, les écoles, mais retenir toujours les données fondamentales, y revenir sans cesse et les reproduire même d'une manière plus minutieuse dans les développements les plus récents. La tradition indienne est comme une source féconde et vivante où va se retremper l'imagination des peuples. Spectacle étrange et curieux que celui de ces mythes brahmaniques, adoptés par le bouddhisme, portés par lui à des peuples étrangers, retravaillés de diverses façons, mais attestant toujours, sous les formes qu'ils revêtent, la fascination exercée par le génie indien, la puissance intellectuelle, religieuse et morale de la race aryenne !

<sup>1</sup> Spence Hardy, p. 23, note.

## NOTES EXPLICATIVES

DES DEUX SUTRAS DU KANJUR, TRADUITS PAGES 54, 55.

*En sanskrit, en tibétain.* — Les Sûtras du Kanjur sont précédés de la mention du titre, en sanskrit d'abord, en tibétain ensuite. Quelques-uns n'ont pas le titre sanskrit; il en est dont le titre est donné en chinois, ou dans quelques autres langues peu connues. Le texte sanskrit d'un grand nombre d'ouvrages est perdu; nous n'avons pas celui de nos deux Sûtras.

*Adoration aux trois joyaux.* — Les trois joyaux sont le Buddha, la Loi (dharma) et l'Assemblée (sâmgba) : on les appelle en sanskrit *triratnam* ou *ratnatrayam*. La profession de foi budhique consiste à dire : *je prends mon refuge dans le Buddha, — la loi (du Buddha), l'assemblée (des buddhistes)*. Le triple refuge (*triçaranam*) est pour les disciples de Çâkyamuni, ce que sont pour les musulmans les deux témoignages : *Lâ Elah ellâ Allah we Mohammed reçul Ullah* (il n'y a pas d'autre Dieu que Allah, et Mohammed est l'envoyé d'Allah). — Il y a dans le Kanjur un petit Sûtra intitulé : *triçaranam gachchhâmi*, je vais dans le triple refuge. — *L'adoration aux trois joyaux (namô ratnatrayâya)* figure en tête de tous les Sûtras budhiques : elle est quelquefois remplacée par l'adoration à tous les Buddhas, Bôdhisattvas, etc., formule qui paraît moins ancienne que l'autre.

*Voici le discours.* — Il est peu de Sûtras qui ne commencent par cette formule : elle aurait été prescrite par Çâkyamuni lui-même, comme cela est expliqué dans le *Lotus de la grande compassion (Mahâkarunâ pundarika)*. Il ne faut pas oublier que les Sûtras sont censés être la parole même du Buddha, ayant été recueillis de la bouche de son disciple Ananda, et récités par celui-ci dans le Concile tenu aussitôt après la mort de Çâkyamuni. Ananda, interrogé dans le Concile sur tel ou tel point de la loi, répondait d'après les instructions de son maître : *Voici ce que j'ai entendu*. Et de ses diverses réponses se serait formée la collection des Sûtras budhiques. Telle est la tradition, et rien n'empêche de croire que les choses ont dû se passer de cette

manière ou d'une manière analogue, quoique, bien certainement, nous n'ayons pas les Sûtras tels qu'ils sont sortis de la bouche d'Ananda.

*Bhagavat résidait.* — L'indication du lieu dans lequel chaque Sûtra a été prononcé est de rigueur, par l'ordre même de Çākya-muni; elle ne manque dans aucun Sûtra. — *Bhagavat* est un des noms les plus fréquents du Buddha: il signifie proprement *victorieux*, — *qui a une part* (du butin), les Tibétains le traduisent par *Bchom-ldan-hdas* (qui a été victorieux). Ce mot se rencontre souvent chez les brâhmanes; nous l'avons vu appliqué à Vishnu dans les textes relatifs à Râhu. Il est devenu tellement propre à Çākya-muni chez les bouddhistes, qu'employé seul, il ne peut être considéré que comme un nom propre, et doit être conservé sous sa forme sanskrite ou tibétaine: quelquefois, il accompagne le mot Buddha, alors il est qualificatif et on doit le traduire par *bienheureux*: *Bhagavân Buddha*, le bienheureux Buddha. Mais nos deux textes si courts ne nous en offrent pas d'exemple.

*Le pays de Champavati.* — Le mot Champavati, en tibétain *tsam-pa-chan*, signifie: qui possède la fleur Champâ (*Bauhinia variegata* ou *érêbe de montagne*), et désigne le territoire de la ville de Champâ, capitale du pays de Anga, et dont les ruines subsistent encore près de Bhagalpur. Le pays d'Anga, limitrophe du Magadha, lui était alors uni, et dans les biographies de Çākya-muni les noms d'Anga et de Magadha sont souvent associés. Sous *Mahâpadma*, le Magadha avait été conquis par le roi d'Anga; mais le fils de Mahâpadma, Bimbasara, contemporain et disciple de Çākya-muni, délivra son père captif, affranchit sa patrie, et subjuguâ le pays d'Anga qu'il réunit au Magadha.

*L'Étang de Hgrô-va-pô.* — Je conserve le mot tibétain *Hgro-va-pô* (le marcheur), faute de connaître le terme sanskrit correspondant: le dictionnaire tibétain-sanskrit (inédit) de la bibliothèque impériale, le traduit par *vâta* (le vent). Ce mot doit être le nom du propriétaire de l'Étang ou de l'Étang lui-même. D'ordinaire, quand Çākya-muni résidait à Champâ, il faisait ses prédications sur le bord de l'Étang creusé par *Garga*. Celui dont parle notre Sûtra serait-il le même sous un autre nom, ou plutôt sous son nom véritable? Je l'ignore.



*L'Indra des Asuras.* — Je rends par *Indra* le terme tibétain *dvang-pô* chef, seigneur. Il n'est pas douteux qu'il correspond ici à ce mot sanskrit. Au commencement du *Lotus de la bonne loi*, Râhu est cité avec la qualification d'*Indra des Asuras*. *Indra* est le nom du chef des dieux brâhmaniques, mais il s'emploie comme nom commun pour désigner un chef quelconque.

*Il adora, avec la tête, les pieds de Bhagavat, et se plaça à un de ses côtés.* — Ces expressions reviennent invariablement chaque fois qu'un personnage (même un dieu, même Brahmâ) vient trouver le Buddha : des dessins pris au Tibet nous montrent des Tibétains prosternés devant le trône du *Dalai-lama*, le front dans la poussière, et exécutant l'adoration des pieds avec la tête.

*Il l'implora par cette Gâthâ.* — Le terme *implorer, prier*, convient à la situation, puisqu'il s'agit d'échapper à un danger. Mais toute parole adressée au Buddha est qualifiée *demande, prière (gsol)*, de même que toute parole du Buddha est appelée *ordre, commandement (bkah-htsâl)* : ces expressions reviennent constamment. — La *Gâthâ* (tibétain, *ts'igs-su-bchad*) n'est ici qu'une simple stance : ce terme désigne une des douze espèces d'Écritures buddhiques. Il y a bien quelques ouvrages intitulés *Gâthâ* : *Eka-Gâthâ, Chatur-Gâthâ, Prasênajita-Gâthâ* (une stance, quatre stances, stances de Prasênajit) ; mais, en général, les *Gâthâs*, comme le remarque Burnouf, sont un élément des livres buddhiques, non une classe de livres. La plupart du temps les *Gâthâs* sont intercalées dans une prose qu'elles ne font que répéter, en sorte que beaucoup de Sûtras se dédoublent en deux parties, une exposition en prose et une exposition versifiée du même sujet. Les cas où l'exposition versifiée continue, sans la reproduire, l'exposition non-versifiée, sont les plus rares ; mais ils existent : nos deux Sûtras nous en offrent un exemple.

*Un refuge.* — L'expression *refuge*, comme celle d'*implorer*, si appropriée à la circonstance, a aussi un sens général expliqué plus haut à propos de la profession de foi buddhique. Se réfugier dans le Buddha, la Loi et l'Assemblée, c'est se mettre à l'abri de la naissance, de la mort, de la transmigration, en un mot, de la douleur et de la misère, sous toutes leurs formes.

*Arhat du monde.* — Le mot *Arhat* (digne) désigne le degré le plus élevé de la perfection : l'Arhat, à sa mort, entre dans le *Nirvana*. Du reste, les bouddhistes n'ont pas toujours été d'accord entre eux sur la nature de l'état que ce mot exprime. — Le Buddha est appelé *Arhat du monde*, ce qui équivaut à Arhat suprême, tandis que le simple mot *Arhat* ne désigne qu'une classe des disciples du Buddha. Mais c'est une question de savoir si le terme Arhat, primitivement appliqué au Buddha, l'aurait ensuite été avec restriction, ou si l'on veut, par extension, à ses disciples ; — ou si, appliqué dans l'origine aux seuls disciples, il aurait été plus tard donné au maître avec un supplément de désignation, destiné à prévenir les malentendus. Cette dernière manière de voir est l'opinion commune : cependant M. Wassiliew (*Der Buddhismus* p. 105, trad. allemande) pense que le nom de Arhat pouvait avoir été appliqué dans l'origine à Çākyaṃuni, et que le nom de Buddha serait alors d'un usage plus récent. Le mot *Arhat*, qui désigne la perfection morale, tandis que celui de Buddha répond à l'idée de science, semble en effet mieux convenir au fondateur d'une religion dont la morale est restée la partie essentielle, même au milieu des spéculations métaphysiques les plus aventureuses, les plus abstruses, les plus insensées. Le mot *sangs-rgyas* (prononcez *sang-je*) par lequel les Tibétains désignent le Buddha, et qui signifie *étendu en pureté*, paraît mieux répondre au sens de *Arhat* (digne, parfait) qu'à celui de *Buddha* (savant). Cependant, quand le Bouddhisme fut introduit au Tibet, le mot Buddha devait avoir été substitué depuis longtemps au mot *Arhat*, si tant est que cette substitution ait jamais été faite. Du reste, les idées de perfection morale et de lumière intellectuelle, de science, ont été si étroitement associées partout et de tout temps (surtout dans les temps anciens) que, à moins de renseignements bien positifs, on ne peut rien décider sur la question.

Il est à remarquer que les bouddhistes, tant ceux du nord que ceux du sud, ont donné une fausse interprétation du mot *Arhat*, en lui attribuant une étymologie de fantaisie. Au lieu d'y voir la racine *Arh* (mériter, être digne) et le suffixe *ant*, ils y ont cherché le mot *Ari* (ennemi) *han* (qui tue, qui frappe) et ils ne manquent pas de traduire ce composé de leur invention par ces mots, *vainqueur de l'ennemi* ; l'illusion devient d'autant plus séduisante

que cette *interprétation* est au fond très-exacte, et que les mots *vainqueur de l'ennemi* sont un bon commentaire du terme *Arhat*. Car la perfection, dont ce terme exprime l'idée, ne s'acquiert que par la victoire sur le mal, sur le génie du mal, *Māra*, le dieu des passions et le grand ennemi. D'ailleurs l'expression *vainqueur de l'ennemi* existe sous la forme *Jelāri*<sup>1</sup> ; mais donner cette expression comme la traduction du mot *Arhat* c'est commettre une inexactitude flagrante, en s'appuyant sur une étymologie entièrement erronée.

Par suite de cette traduction interprétative, les mots tibétains qui font l'objet de la présente note, *hdjig-rten-dgra-bchom* signifient proprement *vainqueur — de l'ennemi — du monde*, traduction inexacte que l'on ne pourrait pas éviter, si l'on ne savait que *dgra-bchom* représente un mot sanskrit unique, *Arhat*, et que par conséquent *hdjig-rten*, le monde, est le complément, non pas de l'un des éléments du composé (*dgra, ennemi*) mais du composé tout entier (*dgra-bchom vainqueur de l'ennemi*). — Je cite cette petite difficulté comme un exemple des pièges que recèlent les noms propres à cause de l'habitude de la traduction adoptée pour cette classe de mots par les auteurs des versions des livres buddhiques.

*Sugata*. — (En tibétain *vdé gshégs*) bienvenu, terme bien connu, fréquemment employé pour désigner le Buddha, et qui s'entend de soi-même.

*Buddha, les délices du monde*. *Hdjig-rien thugs-brtsernams*, le composé *thugs-brtsé* signifie *bonté de cœur* et indique l'affection, la compassion que l'on éprouve plutôt que l'amour dont on est l'objet : et ce sens est particulièrement buddhique. Cependant la présence de la particule du pluriel *rnams* a quelque chose d'insolite, et paraît modifier le sens naturel et ordinaire des mots. Il semble que notre phrase tibétaine rende à merveille le mot de Suétone sur Titus : « amor et deliciæ generis humani. »

*Lumière blanche*. — Le texte autographié porte *dgar*, qui signifie séparer. Il est impossible de dire si l'édition du Kanjur,

<sup>1</sup> On le trouve par exemple dans le *Sumagadhā avadāna* (Manuscrit de la Bibliothèque impériale, fol. 36, l. 5), appliqué au Buddha dans une invocation que lui adresse Sumagadhā.

fort mal imprimée, que nous avons à la Bibliothèque impériale, a un *k* ou *g*. Toutes réflexions faites, je lis *dkar* blanc, et non *dgar*, séparer : le sens y oblige.

*Le corps couvert de sueur.* — Les mots tibétains sont : *lus kyang-rngul* : mais les lettres *rng* du troisième mot sont douteuses. La phrase se retrouve un peu plus loin, et le mot s'y lit plus clairement *rdul* ou *rngul* : les lettres *d* et *ng* se ressemblent beaucoup et sont souvent mises l'une pour l'autre : on pourrait même supposer *rtul*. Avec *rtul*, le membre de phrase signifierait *quoique son corps soit peu sensible* ; mais le sens paraît forcé, et la leçon n'est d'ailleurs pas probable ; — avec *rdul*, on aura *le corps s'en allant en poussière*, mais le sens ne paraît pas non plus très-naturel. Enfin avec *rngul*, on traduira *le corps étant ensueur* : ce qui paraît le sens le plus satisfaisant.

*Avec trouble et précipitation.* — Le texte autographié porte ici : *btang-va-yin*. — Il faut lire : *brtad-pa-yis*.

*Le grand fils de Virôchana.* — Les mots tibétains : *Rnam-par-snang-byed-kyi bu-chen-pô* doivent représenter ici le sanskrit *Mahâ-Vairôchana*. Virôchana dont *Vairôchana* est un dérivé, est un des noms du soleil (Mahâ-Bahrata. Vana-Parva 193. Amara-Kôska, p. 20, l. 12) : c'est aussi le nom d'un Asura ou Daitya, fils de Prahlâda et père de Bali (M.-B. Adi-parva, 2527-8). Notre personnage ne serait donc autre que Bali lui-même. Bali est cité sous son propre nom dans le Lalitavistara une seule fois. Lors de l'entrée de Çâkyamuni à Râjagriha, les habitants, étonnés de sa majesté, se demandant quel dieu pouvait être cet inconnu, disent entre autres choses : ne serait-ce pas Bali ? (Rgya-cher-rol-pa-Ed. Foucaux, p. 250. Quant au nom de Vairôchana, on le rencontre deux fois. Au chapitre XIII, des voix exhortant le prince Sarvârthasiddha (Çâkyamuni) à quitter le palais de son père pour devenir Buddha et sauver le monde, et lui rappelant tous les dévouements accomplis par lui dans des existences antérieures, citent ce trait : « tu as regardé quelques instants Vairôchana avec une pensée bienveillante (p. 167) » ; — et au chapitre XXIV, quand Çâkyamuni, récemment arrivé à la Bodhi, se dispose à accepter la nourriture préparée par les marchands *Trapusha* et *Bhallika*, qu'il s'agit seulement de savoir dans quel vase elle lui sera offerte, les quatre grands rois du mont *Meru* lui pré-

sentent les vases, que d'après le conseil de Vairôchana, ils tenaient en réserve pour cette grande occasion. « Quatre vases de « pierre, » disent ces rois, « nous furent donnés par les fils des « dieux Nilakâyikas, et, alors, nous eûmes la pensée de nous en « servir. Mais un fils des dieux Nilakâyikas, Vairôchana (c'est son « nom) nous parla ainsi : Ne vous servez pas de ces vases, conser- « vez-les. Le victorieux du nom de Çakyamuni étant né, vous lui « offrirez ces vases » (même ouvrage, 358). — Le dieu *Nilakâyika* (de la section des bleus) Vairôchana est-il le même que l'*Asura* de ce nom ? On peut en douter. — Il importe de remarquer que le texte tibétain du Lalitavistara (édit. Foucaux) porte *rnam-par-s nang-byed* ou *mdzad* qui correspond à *Virochana*, tandis que notre texte ajoute à ces mots *kyi-bu, fils de*, ce qui répond à *Vai-rochana* : néanmoins le texte sanskrit du Lalitavistara donne Vairochana, et non Virochana, dans le passage du chapitre XIII, cité plus haut ; quant au passage du chapitre XXIV, je n'en puis rien dire ; cette partie du texte n'a pas encore été publiée. Le texte sanskrit dit donc : fils de Virochana, tandis que le texte tibétain dit : Virochana. — Vairochana est aussi le premier des *Dhyâni-Buddhas*, ou Buddhas de la contemplation ; mais c'est un tout autre personnage dont il n'est pas question dans notre texte. Enfin il y a un Bodhisattva du nom de Vairochana qui figure très-souvent dans les tantras du Kanjur, mais qui n'est pas davantage le Vairochana du Chandra Sûtra.

*Ma tête se fendra en sept morceaux.* — Il est à remarquer que le Buddha n'a rien dit de pareil. Son discours était à peine impératif, presque suppliant, nullement menaçant. Cependant la même particularité se retrouve dans les deux Sûtras. Dans chacun d'eux, Râhu cite des paroles que le Buddha aurait dites et que le texte ne rapporte pas. Les répétitions ne coûtent pourtant rien aux écrivains bouddhistes : nos deux Sûtras, si courts, en fournissent la preuve. L'auteur aurait-il voulu montrer que les paroles du Buddha emportent par elles-mêmes une sanction dont ceux qui les entendent ont conscience, encore que cette sanction ne soit pas exprimée ? — Quant à l'expression *ma tête se fendra en sept morceaux*, elle rappelle un trait du Mahâbhârata ; Çakuntalâ, dans la verte sermonce qu'elle adresse justement au roi Dushyanta, qui, après l'avoir séduite et rendue mère, refuse de la recevoir comme épouse et de reconnaître son enfant, lui

dit : « Si tu refuses d'accomplir cette parole dont je réclame l'exécution, ta tête sera brisée aujourd'hui même en cent morceaux, Dushyanta (Adi. Parva. 3923). »

*Les Buddhas.* — On sait qu'il y a un nombre infini de Buddhas : Çakyamuni est le cinquième ou le septième de la période actuelle : mais il y a eu d'autres buddhas dans les périodes antérieures : il y en aura d'autres dans les périodes subséquentes, après Maîtréya, successeur futur de Çakyamuni et dernier Buddha de la période actuelle. Un Sâtra du *Kanjur*, le *Bhadra-Kalpika* (âge heureux), en énumère mille.

---

ÇRAVASTI.—Capitale du pays de Kôçala dans lequel le royaume des Çakyas paraît avoir été compris. Le Kôçala répondait à peu près au pays d'Oude actuel. — Çrâvasti est l'une des villes où le prédicateur de la religion nouvelle fut le mieux accueilli : il y débita plus de sùtras que partout ailleurs. — *Jêtavana* était un parc appartenant dans l'origine au prince royal.—*Anâthapindada* ou *Anâthapindika* (celui qui donne des aliments aux gens sans ressources) était un riche habitant de Çrâvasti. Touché par la doctrine et la vertu de Çakyamuni, il voulut lui offrir le jardin du prince royal après en avoir payé le prix ; le prince royal exigea pour prix les pièces d'or qui couvriraient entièrement la surface du terrain. *Anâthapindada* exécuta presque la condition : néanmoins une petite partie resta découverte. Mais le prince royal abandonna le jardin au maître de maison qui s'empressa de l'offrir au Buddha : celui-ci l'accepta et déclara que, pour ne pas séparer les noms des deux donateurs, on l'appellerait *Parc du Prince Royal* (*Jêtavana*) et *Jardin d'Anâthapindada* (*Anâthapindadasyârâma*). Les buddhistes du Nord et ceux du Sud sont d'accord sur cette tradition (Stanislas Julien, *Voyages des pèlerins buddhistes* I, 296. — Spence Hardy, *Manual of Buddhism*, 218-20). Çakyamuni paraît avoir eu une prédilection pour cette résidence.

*Le fils de dieu Lunus.* L'expression *fils de dieu* équivaut à

dieu. Elle revient toujours dans ce Sûtra, tandis que dans l'autre on emploie le mot *lune* sans distinguer entre le dieu et l'astre. Les termes *fiis de dieu* nous forcent d'employer le mot *Lunus*: ce qui est d'autant plus utile que le nom de la *lune* étant masculin en sanskrit, les Hindus n'ont pas, comme les Grecs, l'idée d'une déesse *Lune*, sœur d'un dieu *Soleil*.

*Râhu-Graha*. Je traduis ainsi les mots tibétains *Sgra-gchan-Hdzin*, qui répondent certainement au sanskrit *Râhu-grahana* ou *Râhu-graha*. Ces mots signifient l'éclipse, la *saisie* ou la *prise* de Râhu (celle qu'il opère). Notre expression tibétaine est précisément celle par laquelle on traduit *Râhula*, nom du fils de Yacôdharâ et de Çakyamuni, appelé du nom de l'Éclipse, parce qu'il y eut, le jour de sa naissance, une éclipse de lune. Mais, dans notre texte, cette expression désigne Râhu : *Sgra-Gchan* traduit *Râhu*, *Hdzin* traduit *Graha*. Ce dernier mot peut désigner celui qui prend, aussi bien que l'action de prendre : d'ailleurs nous avons vu dans deux passages du Mahabharata (Adi-Parva, Çl. 1267 et 2675), *Graha* employé comme l'un des noms de Râhu. Puisque *Graha* peut remplacer *Râhu*, il n'est pas étonnant qu'il lui soit adjoint, et qu'on dise *Râhu le preneur* ou le *capteur*. Si l'on veut soutenir que *Sgra-Gchan Hdzin* ne peut désigner que le phénomène de l'éclipse, il faudra reconnaître qu'il est ici personnifié. Or, l'éclipse personnifiée, c'est Râhu. L'ensemble du récit prouve d'ailleurs que Râhu - *Graha* désigne Râhu et doit se traduire par *Râhu le preneur* ou le *vorace*, et non par l'éclipse.

*Délivre promptement tous les êtres*. — Les mots *thams-chad myur-du-grol-var gyis* ne semblent pas pouvoir se prêter à un autre sens. Ils correspondent aux mots du premier Sûtra : *Kun-las rnam-par-rab-grol-va* (spécialement et grandement sauvé de tout mal). — Dans la partie correspondante du Sûtra pâli, M. Gogerly traduit : *thou art perfectly free from evil* (tu es absolument à l'abri du mal), ce qui traduit la phrase de notre premier Sûtra et contredit notre traduction du deuxième. Il ne paraît cependant pas possible de changer celle-ci. Il est vrai que cette proposition générale à l'impératif : *saue promptement tous les êtres* ne vient pas très-bien ici. Il devrait y avoir dans la phrase un relatif : *puisque tu sauves*, etc. On pourrait y arriver en

modifiant légèrement le texte, en lisant *grol-va-yis* au lieu de *grol-var-gyis*. Quoi qu'il en soit, les deux phrases de nos deux Sûtras, avec leur sens différent, s'agencent bien l'une avec l'autre. Mises à la même place dans deux Sûtras semblables, mais distincts, elles réunissent les deux idées qui résument l'œuvre du Buddha, sa propre délivrance et celle des autres êtres. Cette idée est clairement exprimée dans le passage suivant du *Lotus de la bonne loi* : « Je suis le Tathâgata vénérable : passé à l'autre rive, j'y fais passer les autres : délivré, je délivre ; consolé, je console , arrivé au Nirvâna complet, j'y conduis les autres » (page 76), passage duquel Burnouf rapproche le suivant emprunté à un livre pâli : « Moi, je suis passé à l'autre rive, et le monde n'y est pas passé, et moi je suis délivré, et le monde n'est pas délivré... Je puis, arrivé à l'autre rive, y faire arriver le monde ; délivré, le délivrer, etc. »

Aham chamhi tinnô lôkô cha atinnô,  
Aham chamhi muttô lôkô cha amuttô.

. . . . .  
Pahâmi chaham tinnô târêtum, muttô môchêtum.

*Muttô-môchêtum. Délivré-délivrer.* — Le premier de ces deux termes se trouve rendu dans notre premier Sûtra, le deuxième dans le second.

*Que Râhu-Graha laisse aller la lune.* Après ces mots, on lit dans le *Sûrya-Sûtra* (Sûtra du soleil), identique d'ailleurs, à quelques variantes près, au *Chandra Sûtra*, la stance suivante, qui continue le discours du Buddha : « Ce soleil, qui, par sa « clarté, illumine les ténèbres, dont le disque éclatant et majes-  
« tueux est plein de splendeur et de force, ce soleil du ciel que  
« Râhu ne l'obscurcisse pas, que Râhu laisse aller ce soleil ! » On voit que cette stance répond à celle qui se trouve dans le premier Chandra-Sûtra.

*Le Thathâgata.* Ce mot signifie *venu de la même manière, parti de la même manière*, et, en général, *entré dans la même voie* : c'est l'un des noms les plus fréquents du Buddha, et même des Buddhas, car il repose sur la notion de la multiplicité des Buddhas. Chacun d'eux, accomplissant la même œuvre que ses



prédécesseurs, est dit suivre la même voie. De là le nom de Tathâgata<sup>1</sup>.

*Ayant perdu sa fière contenance d'autrefois.* La phrase tibétaine est *Sngar-kyi-gzugs-vjin-du gang-su jig-gis*. Elle est assez difficile et d'une construction embarrassée, à cause de la place qu'occupe *gang-su*. Je considère *jig* comme le passé de *hjdig* périr, et je traduis littéralement en latin : *priorem corporis habitum secundum quo deleto* (lui, ayant péri, quant à sa contenance première).

*Vémachitri.* Le terme tibétain est *thags-bzang-ris* (section, classe d'un bon tissu). Ce composé se trouve dans la version tibétaine du Lalitavistara où il répond au sanskrit Vémachitri. La comparaison du passage où il est cité avec le texte de nos Sûtras est digne d'attention. Car il y est voisin non-seulement du nom de Bali, identique à Vairochana, mais encore des noms de Râhu, du soleil et de la lune, en sorte que tous les personnages de nos deux textes se trouvent groupés ensemble dans cette partie du Lalitavistara. Ce passage se trouve dans le chapitre xvi, où l'auteur, avec sa prolixité et son exagération ordinaires, décrit l'étonnement causé dans la ville de Râjagriha par l'apparition de Çakyamuni. On vient rapporter au roi les remarques et les conjectures faites par la foule sur ce personnage mystérieux : « Quelques-uns ont dit que c'était Çakra, le roi des dieux ; d'autres, que c'était Suyama, le fils d'un dieu, ou bien un dieu Santushita Nirmita. D'autres ont dit : c'est Surya ou Chandra. Ceux-là : c'est Râhu, Bali ou Vémachitri : d'autres, enfin, ont dit que c'était celui qui demeurait sur le Pandava, le roi des monts. » (Foucaux, 229, 230.)

J'ai cité tout le passage, pour qu'on puisse mieux juger de l'intention évidente qui a fait mettre successivement à côté les uns des autres les personnages du drame raconté dans nos deux Sûtras. Il y a entre eux une connexion évidente. *Surya* et *Chandra* font penser à *Râhu* ; nous voyons de plus que le nom du Râhu amène ceux des Asuras *Bali* et *Vémachitri*. Le passage

<sup>1</sup> M. Wassiliew croit qu'il sert plus particulièrement à désigner le Buddha entré dans le Nirvana.

du Lalitavistara et nos deux Sâtras nous les présentent comme ses acolythes ordinaires. Le *Lotus de la bonne loi* vient encore confirmer cette supposition en joignant les noms de ces Asuras à celui de Râhu : car nous y lisons dans l'énumération des personnages qui entendirent prononcer cet important traité : l'Indra des Asuras Bali, l'Indra des Asuras Suraskandha, l'Indra des Asuras Vémachitra, l'Indra des Asuras Râhu. On remarquera la différence d'ailleurs insignifiante des deux formes Vémachitri et Vémachitra. Ce qui est plus important c'est que le terme *ris*, équivalent du sanskrit *Kâya* (corps), reproduit dans nos deux textes et dans le Lalivistara tibétain, ne l'est pas dans le sanskrit; car l'équivalent sanskrit de *thags-vzang-ris* serait *Vémachitra-kâya*. Quoi qu'il en soit, il ne peut y avoir de doute sur l'identité des personnages.

*Malade de désespoir.* Au lieu de *bsñu langsvar*, qui se trouve dans cette partie du texte autographié, il faut lire : *sñun-vlangsvar*.

---

16 AUG 1870



